AL-SAYYID AL-SHARĪF AL-JURJĀNĪ ET L'UNITÉ DE L'EXISTENCE

Réponse critique aux dix arguments de l'article de ʿUthmān al-Nābulsī

.

1. La distinction de quatre doctrines sur l'existence

L'article constate, à juste titre, qu'al-Jurjānī expose successivement :

1. la position de la majorité des théologiens,
2. celle attribuée à al-Ashʿarī,
3. celle des philosophes,
4. puis celle d'« un groupe de soufis ».

Cette quatrième position n'est donc pas présentée comme l'une des trois doctrines scolastiques précédentes.

ذهب جماعة من الصوفية إلى أن ليس في الواقع إلا ذات واحدة لا تركب فيها أصلًا

« Un groupe de soufis[1] soutient qu'il n'existe dans la réalité qu'une seule essence, absolument dépourvue de composition. »

Ḥāshiyat al-Tajrīd, t.2, p.66.

Mais le fait que cette quatrième doctrine soit présentée séparément des trois précédentes ne prouve pas, à lui seul, qu'elle soit extérieure au sunnisme ni qu'al-Jurjānī ne puisse l'avoir admise dans un autre registre.

Une doctrine peut être distincte des positions techniques du *kalām* sans être, pour cette seule raison, déclarée fausse, extérieure au sunnisme ou impossible à soutenir dans un autre registre.

Le point décisif est que, plus loin, al-Jurjānī revient sur cette même doctrine et la traite comme une « autre doctrine » qu'il entreprend d'exposer en détail.

وههنا مقالة أخرى قد أشرنا فيما سبق **أنها مما لا يدركها إلا أولو البصائر والألباب ...** فلنفصلها ههنا بقدر ما يفي به قوة التقرير وتحيط به دائرة التحرير

*« Il existe ici une autre doctrine dont nous avions fait allusions dans ce qui précédait du fait **qu'elle n'est saisie que par les hommes de clairvoyance et d'intelligence** […] ; Nous allons l'exposer ici dans la mesure où le permettent les capacités de l'explication et où peuvent l'embrasser les limites de la rédaction.. »*

Ḥāshiyat al-Tajrīd, t.2, p.190.

[1] Ce qui est entendu par "un groupe" sont les tardifs parmi les soufis parmi les adhérents du Shaykh al-Akbar Muḥyī al-Dīn b. al-ʿArabī.

L'article n'a pas démontré que la différence de catégorie équivaut à une condamnation. Ce qui doit être établi est l'attitude d'al-Jurjānī envers la doctrine lorsqu'il la développe, et non seulement la place qu'elle occupe dans une typologie initiale.

2. « Sortie hors du registre de la raison » : condamnation finale ou limitation de registre ?

L'auteur comprend la phrase suivante comme une condamnation définitive de l'unité de l'existence en tant que contradiction rationnelle :

> أقول هذا **خروج عن طور العقل**، فإن بداهته شاهدة بتعدد الموجودات تعددًا حقيقيًا
>
> *« Je dis : cela constitue **une sortie hors du registre de la raison**, car son évidence atteste que les existants sont réellement multiples. »*
>
> *Ḥāshiyat al-Tajrīd, t.2, p.66.*

On peut concéder le sens apparent du passage : al-Jurjānī affirme que la négation littérale de toute multiplicité véritable est opposée à l'évidence de la raison (*badīhat al-ʿaql*). Il poursuit cependant :

> والذاهبون إلى تلك المقالة يدعون استنادها إلى مكاشفاتهم ومشاهداتهم، وأنه لا يمكن الوصول إليها بمباحث العقل ولا دلالاته بل هو معزول هناك، كالحس في إدراك المعقولات
>
> *« Ceux qui adhèrent à cette doctrine prétendent qu'elle repose sur leurs dévoilements et leurs contemplations, et qu'il n'est pas possible d'y parvenir par les recherches et les indications de la raison. Plutôt, la raison y est mise à l'écart, toute comme le sens l'est dans la perception des intelligibles. »*
>
> *Ḥāshiyat al-Tajrīd, t.2, p.66.*

La question est de savoir si cette phrase doit être comprise comme l'auteur de l'article, ou bien comme al-Jurjānī l'a employée. Or, dans la même œuvre, il écrit ensuite :

قلت: قد سلف منا كلام في أن هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل إليه إلا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية

« ***Je dis*** *(al-Jurjānī)* ***: nous avons déjà exposé dans nos propos précédents que cela relève d'un registre au-delà de celui de la raison.*** *L'on ne peut l'atteindre si ce n'est par les contemplations spirituelles de dévoilement (mushāhadhāt al-kasfhiyyah) et non au moyen des raisonnements intellectuels.* »

*Ḥāshiyat al-Tajrīd, t.2, p.*192.

Il faut toutefois reconnaître ce que dit clairement le premier passage : selon l'évidence rationnelle (*badīhat al-ʿaql*), la négation de toute multiplicité réelle s'oppose à ce que la raison constate immédiatement. Le désaccord avec l'article ne porte donc pas sur ce point, mais sur la conclusion qu'il en tire.

En effet, ce premier passage ne suffit pas à montrer qu'al-Jurjānī considère définitivement cette doctrine comme une absurdité sans aucune vérité. Plus loin, lorsqu'il revient sur la même question, il écrit lui-même : « ***Nous avons déjà exposé que cela relève d'un degré au-delà du degré de la raison, auquel on ne parvient que par les contemplations du dévoilement et non par les controverses rationnelles.*** »

Il faut donc tenir compte des deux passages ensemble : d'un côté, al-Jurjānī reconnaît que cette doctrine, prise selon les jugements ordinaires de la raison, s'oppose à l'évidence rationnelle de la multiplicité réelle ; de l'autre, il affirme qu'elle relève d'un degré situé au-delà de la raison et accessible par le dévoilement. On ne peut donc pas tirer du premier passage, à lui seul, la conclusion qu'al-Jurjānī rejette purement et simplement toute la doctrine.

3. Les « hommes limités aux degrés de la raison »

والمتقيدون بدرجات العقل والقائلون بأن ما يشهد له العقل فمقبول، وما يشهد عليه فمردود، وأنه لا طور وراءه

« Quant à ceux qui se limitent aux degrés de la raison et soutiennent que ce que la raison atteste est accepté, que ce contre quoi elle témoigne est rejeté, et qu'il n'existe aucun registre au-delà d'elle… »

Ḥāshiyat al-Tajrīd.

L'article traite cette catégorie comme si al-Jurjānī s'y identifiait nécessairement. Le texte, pourtant, est descriptif et à la troisième personne. Surtout, il attribue à ces hommes la proposition « qu'il n'existe aucun registre au-delà de la raison », tandis qu'il affirme plus tard lui-même le strict contraire comme décrit précédemment : *« Il s'agit d'un registre au-delà de celui de la raison … »*

La conclusion correcte est donc: al-Jurjānī connaît et expose la réponse rationaliste consistant à réinterpréter les dévoilements selon la raison, et il reconnaît la force de l'évidence rationnelle. Mais on

ne peut identifier sans démonstration sa position totale à celle d'un groupe qu'il décrit précisément comme « limité aux degrés de la raison ».

Un autre indice est ici particulièrement pertinent : la note de Zīrak à l'endroit où al-Jurjānī décrit précisément la réponse des rationalistes aux dévoilements soufis :

فيزعمون[أ] أن تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صِحَّتها مؤولة بما يوافق العقل،فهم بشهادة بديته عندهم مستغنون عن إقامة برهان على بطلان أمثال ذلك، ويعدُّون تجويزها مكابرةً لا يُلتَفَت إليها.

« [Quant à ceux qui se limitent aux degrés de la raison…] Ils s'imaginent (أ) donc que ces dévoilements et ces contemplations, à supposer même qu'ils soient authentiques, doivent être interprétés d'une manière conforme à la raison. À leurs yeux, l'évidence première de la raison suffit ainsi à les dispenser d'établir une démonstration de la fausseté de semblables choses ; et ils considèrent le simple fait d'en admettre la possibilité comme une obstination sophistique à laquelle il ne convient pas de prêter attention. »

Ḥāshiyat al-Tajrīd, t.2, p.67.

[أ] وفي هامش ك: هذا التعبير ميل من السيد الشريف إلى مذهب الصوفية. «زيرك».

(أ) Note en marge du manuscrit K de la part de Zīrak à l'endroit où la formulation 'ils s'imaginent' est employée : « Cette formulation [indique] le penchant du Sayyid al-Sharīf (al-Jurjānī) vers la doctrine des soufis [mentionné précédemment]. »

Zīrak comprend ainsi le contraste entre les rationalistes et la doctrine soufie discutée immédiatement auparavant comme révélant une prise de distance d'al-Jurjānī envers la réduction rationaliste des dévoilements. Cet indice montre qu'un lecteur de la tradition manuscrite a précisément perçu son langage comme inclinant vers le camp soufi précédemment exposé.

En somme, al-Jurjānī décrit une catégorie déterminée de penseurs, désignés par une expression restrictive : « ceux qui se limitent aux degrés de la raison ». Ce sont eux qui affirment : « qu'il n'existe aucun registre au-delà d'elle ». Or al-Jurjānī écrit ensuite : « il s'agit d'un registre au-delà du registre de la raison ». L'article attribue donc à al-Jurjānī une proposition dont le texte ultérieur affirme littéralement le contraire.

Cela ne signifie pas qu'al-Jurjānī rejette la méthode rationnelle : il reconnaît lui-même la force de l'évidence de la raison. Mais on ne peut pas pour autant l'identifier sans preuve à ceux qu'il décrit comme « se limitant aux degrés de la raison », puisqu'il leur attribue précisément la négation de tout degré au-delà de la raison, alors qu'il affirme plus loin qu'il existe ici un « degré au-delà du degré de la raison ». La note de Zīrak constitue en outre un témoignage intéressant de réception : celui-ci a compris la formulation d'al-Jurjānī comme marquant un penchant vers la position soufie. Cette note n'est pas

une preuve décisive de l'intention d'al-Jurjānī, mais elle confirme que son texte n'a pas été compris par tous comme une simple réfutation.

4. Les réserves sur le dévoilement et l'exemple du soleil

Le quatrième argument est sérieux : al-Jurjānī souligne que le dévoilement peut être confondu avec une suggestion satanique et qu'une expérience unitive authentique peut recevoir une interprétation où les autres existants subsistent réellement, mais sont occultés par la domination de la manifestation divine, comme les étoiles devant le soleil.

> يعني: في صحتها بحث؛ لالتباس الكشف الرحماني بالتسويل الشيطاني كثيرًا، وعلى تقدير صحتها يجوز أن تكون مشاهدتهم للموجود الواحد دون غيره لغلبته على غيره، كنور الشمس يستر النجوم بالغلبة
>
> *« C-à-d : leur authenticité [les dévoilements] est sujette à examen, car le dévoilement divin se confond souvent avec la suggestion satanique. Et à supposer leur authenticité, il est possible qu'ils aient contemplé l'Unique Existant à l'exclusion des autres en raison de Sa domination, comme la lumière du soleil dissimule les étoiles. »*
>
> *Note d'al-Jurjānī, p.67.*

Cette possibilité d'interprétation par le soleil doit toutefois être mise en regard d'autres données. Tout d'abord, dans l'épître d'al-Jurjānī sur les degrés de l'existence[2], ce dernier rapporte une discussion avec un soufi unitaire. L'hypothèse proposée est la suivante : de même que les étoiles continuent d'exister tout en devenant invisibles sous la lumière du soleil, les créatures pourraient continuer d'exister véritablement tout en disparaissant de la contemplation. Le soufi lui répond alors :

> هذا الاحتمال موجه في مرتبة العقل، لكن تحقق لنا بطريق المكاشفة والمشاهدة أنه ليس وجود لغير الحق تعالى إلا بطريق الخيال والمجاز، فلا اعتبار لهذا الاحتمال عندنا.
>
> « Cette hypothèse est recevable au niveau de la raison ; cependant, il nous a été confirmé par la voie du dévoilement et de la contemplation que ce qui est autre que le Réel ne possède d'existence que par voie d'imagination et de métaphore. Cette hypothèse n'a donc pas de valeur à nos yeux. »
>
> *al-Jurjānī, Five Unedited Texts on the Sufi Doctrine of Waḥdat al-Wujūd, éd. Nicholas Heer, p. 12*

[2] Ce n'est pas la lettre spécifiquement écrite sur l'unité de l'existence comme l'a confondu Saʿīd Fūdah.

La manière dont al-Jurjānī rapporte cette réponse, sans formuler ensuite de réfutation explicite, rend difficile d'y voir une citation produite uniquement pour condamner la position du soufi[3]. Cela ne suffit cependant pas, à lui seul, à prouver qu'al-Jurjānī approuve sans réserve tout ce que celui-ci affirme.

كالبحر في تموّجه، فإنّه لو عرض على الصغير غير العاقل وسُئل عنه يتوهّم ويقول: إنّ ذلك المرتفع والمنخفض غير الماء. وأمّا العاقل فلا يخفى عليه أن ليس هناك إلا بحرٌ يخفض ويرتفع، ويتيقّن أن هذه الحالة أمور اعتبارية بسبب هبوب الرياح، فكما لا يبقى بعد سكون الرياح وزوال تلك الاعتبارات المتوهمة إلا الماء، كذلك ليس في الوجود سوى الله تعالى بعد سكون رياح التوهمات وزوال الاعتبارات المتوهمة. منه رحمه الله .

« Comme la mer lorsqu'elle est agitée par les vagues. Si on la présentait à un jeune enfant dépourvu de discernement et qu'on l'interrogeait à son sujet, il s'imaginerait et dirait que ce qui s'élève et ce qui s'abaisse est autre chose que l'eau.

Quant à l'homme doué de raison, il ne lui échappe pas qu'il n'y a là rien d'autre qu'une mer qui s'abaisse et s'élève. Il sait avec certitude que cet état procède de déterminations purement conceptuelles (umūr iʿtibāriyya), dues au souffle des vents.

De même qu'après l'apaisement des vents et la disparition de ces déterminations imaginées, il ne demeure rien d'autre que l'eau, de même, dans l'existence, il n'y a rien d'autre qu'Allāh, exalté soit-Il, lorsque s'apaisent les vents des imaginations illusoires et que disparaissent les déterminations imaginées. »

Note d'al-Jurjānī, p.66.

Cette note explicite la doctrine au moyen de l'image de la mer et de ses mouvements. Elle rend beaucoup plus difficile la thèse d'une pure réfutation extérieure, car al-Jurjānī est ici transmis comme formulant lui-même, dans une note sur le passage concerné, l'analogie unitive qui explique la multiplicité comme effet de considérations imaginées. Cette même image réapparaît plus loin dans une objection adressée à al-Jurjānī (p. 192), voir l'annexe A..

Ces deux données doivent être considérées ensemble : elles montrent moins une position univoque qu'une tension entre la multiplicité attestée au niveau rationnel et l'unité affirmée dans le registre du dévoilement.

[3] Saʿīd Fūdah reconnaît que l'interlocuteur rapporté ici est un soufi professant l'unité de l'existence, mais il considère que l'anecdote est rapportée par al-Jurjānī pour réfuter sa doctrine. Le problème est qu'al-Jurjānī poursuit le récit jusqu'à sa conclusion sans formuler de réfutation explicite de la réponse du soufi. Cela ne suffit pas à établir un assentiment complet, mais cela rend discutable l'interprétation selon laquelle le récit aurait uniquement une fonction réfutative.

5. « Ce qui est consigné dans les livres des gens » et la seconde hypothèse

L'article cite le passage où al-Jurjānī suppose que l'existant est un concept universel possédant plusieurs individus et remarque que cette conception est celle qui est « consignée dans les livres des gens » et qui vient spontanément à l'intelligence. Mais la phrase est explicitement conditionnelle : « cela vaut si nous disons... ». Voyons le passage en entier :

هذا إذا قلنا: إن الوجود مفهوم كُلّي، له أفراد كثيرة تتصف بها الماهيات اتصافًا حقيقيًّا كما هو المسطور في كتب القوم، ويتبادر إليه الفهم أيضًا. **وأما إذا قلنا**: إن الوجود حقيقةٌ هي متشخّصة[أ] في حدّ ذاتها، لا تعدّد فيها بوجه من الوجوه، وهي قائمة بذاتها لا يتطرق إليها عدم أصلًا، ولا إمكان قطعا، وهي حقيقة الواجب تعالى، ومعنى كون غيره موجودًا هو أن لتلك الحقيقة الممتنعة القيام بغيرها نسبة مخصوصة إلى ذلك الغير وإن كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية فذلك **كلامٌ يعجز عن إدراكه إلا أولو البصائر الذين خُصّوا من عنده تعالى بفطنة ثاقبة عالية، وأُوتوا من لدنه حكمة كاملة بالغة، وسيرد عليك تفاصيل هذه المعاني إن شاء الله تعالى.**

« Cela [l'avis vérifié] vaut si nous disons que l'existence est un concept universel (mafhūm kullī), possédant de nombreux individus, et que les quiddités en sont réellement qualifiées, comme cela est consigné dans les ouvrages des gens de ce domaine (al-qawm) et comme l'entendement le saisit également de prime abord.

Mais si nous disons** que l'existence est une réalité qui est, en elle-même, individuée (أ), sans aucune multiplicité sous quelque rapport que ce soit, qu'elle subsiste par elle-même, que le non-être ne peut absolument pas l'atteindre et qu'aucune possibilité ne saurait lui appartenir ; que cette réalité est la réalité même du Nécessaire, exalté soit-Il ; et que le fait qu'un autre que Lui soit « existant » signifie que cette Réalité, à laquelle il est impossible de subsister dans autre chose qu'elle-même, entretient avec cet autre un rapport déterminé, quand bien même la modalité de ce rapport nous demeurerait inconnue, **alors il s'agit là d'un discours que seuls peuvent saisir les hommes doués de clairvoyance, ceux auxquels Il, exalté soit-Il, a accordé une intelligence pénétrante et élevée, et auxquels Il a conféré une sagesse parfaite et accomplie.

Les détails de ces significations te seront exposés plus loin, si Allāh, exalté soit-Il, le veut. »

Ḥāshiyat al-Tajrīd, t.2, p. 80.

(أ) وفي هامش جار: قوله «حقيقة هي مشخصة إلخ.» أقول: إن هذا مذهب بعض الصوفية كما قال بعض شراح مفتاح الغيب؛ **لكن التحقيق في مذهب الصوفية أن الوجود المطلق عارٍ عن كل قيد**؛ بل عن الإطلاق أيضًا. وهو المراد بقول الحكماء "الوجود البحت" كما حقّقه صاحب المحاكمات والمحقق الفناري في شرح مفتاح الغيب **والسيد شريف في رسالته الفارسية المعقودة في وحدة الوجود.** "ولي الدين جار الله."

(أ) Dans la marge du manuscrit Jār : « *À propos de ses paroles : « une réalité qui est individuée, etc. » Je dis : telle est la doctrine de certains soufis, comme l'a indiqué l'un des commentateurs du Miftāḥ al-ghayb.* ***Mais l'avis vérifié de la doctrine des soufis est que l'existence absolue est dépouillée de toute détermination*** *– et même de la détermination d'absoluité elle-même. C'est ce que les philosophes entendent par l'expression « l'existence pure (al-wujūd al-baḥt) », ainsi que l'ont établi l'auteur des Muḥākamāt, le vérificateur al-Fanārī dans son commentaire du Miftāḥ al-ghayb,* ***et al-Sayyid al-Sharīf dans son épître persane consacrée à l'unité de l'existence****.* » Note de : Walī al-Dīn Jār Allāh.

La seconde hypothèse qui commence par « **Mais si nous disons** » n'est donc pas une addition extérieure au raisonnement : al-Jurjānī l'ouvre lui-même, la rattache à la réalité du Nécessaire, puis

précise que sa compréhension appartient aux hommes de clairvoyance. Il ne suffit pas de citer la première branche de l'alternative pour transformer celle-ci en position exclusive.

Le dossier de la p. 190 renforce ce point : la thèse de l'existence absolue n'y est plus seulement annoncée ; elle fait l'objet d'une argumentation détaillée, puis d'objections et de réponses.

En somme, la première conception stipulant l'existant comme concept universel possédant plusieurs individus est bien présentée comme celle qui est ordinairement consignée dans les ouvrages des théologiens et qui vient spontanément à l'esprit. Mais al-Jurjānī ne la présente pas comme l'unique cadre possible, il ouvre expressément une seconde analyse dans laquelle :

- la réalité de l'existence est une ;
- elle ne contient aucune multiplicité en elle-même ;
- elle subsiste par elle-même ;
- elle est identifiée à la réalité du Nécessaire.

Il ne suffit donc pas de citer la première branche de l'alternative et d'omettre la seconde. Une exposition dialectique peut présenter plusieurs hypothèses. Mais la suite du texte, qui qualifie les connaisseurs de cette doctrine d'« hommes de clairvoyance » et promet d'en expliquer les détails, rend insoutenable l'idée d'un simple rejet sans intérêt positif.

6. Le sens de « une autre doctrine » (*maqālah ukhrā*)

L'expression *maqālah ukhrā* est sémantiquement neutre : elle signifie « une autre doctrine » ou « une autre thèse ». Elle n'implique ni vérité ni fausseté. Son statut doit donc être déterminé par le contexte.

Or le contexte contient des indices que l'article ne peut neutraliser par le seul mot *ukhrā* :

> وههنا مقالة أخرى قد أشرنا فيما سبق **أنها مما لا يدركها إلا أولو البصائر والألباب الذين خصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب فلنفصلها ههنا** بقدر ما يفي به قوة التقرير وتحيط به دائرة التحرير
>
> *« Il existe ici une autre doctrine dont nous avons précédemment indiqué **qu'elle n'est saisie que par les hommes de clairvoyance et d'intelligence, gratifiés d'une sagesse accomplie et de la faculté de distinguer le discours.***
>
> ***Nous allons l'exposer ici** dans la mesure où le permettent les capacités de l'explication et où peuvent l'embrasser les limites de la rédaction. »*
>
> *Ḥāshiyat al-Tajrīd, t.2, p.192.*

Ces indices rendent insuffisante l'équivalence : « autre doctrine = doctrine fausse ». Le statut de « autre doctrine » doit être déterminé par le contexte. Or, il contient quatre éléments positifs :

1. La doctrine est rattachée aux hommes de clairvoyance ;
2. Ceux-ci sont qualifiés de détenteurs d'une sagesse accomplie ;
3. Al-Jurjānī annonce qu'il va l'exposer ;
4. Il en construit ensuite une argumentation.

7. La p. 190 : le cœur du dossier — démonstration, objections et « registre au-delà de la raison »

C'est ici que le raisonnement doit être le plus précis. L'article affirme que la phrase « ***nous avons déjà exposé que cela relève d'un degré au-delà du degré de la raison*** » ne ferait que reprendre la condamnation initiale : « ***cela constitue une sortie hors du registre de la raison*** ». Mais le développement des p. 190-192 est plus complexe.

Al-Jurjānī y rapporte d'abord une argumentation qu'il attribue ensuite à « certains ***muḥaqqiqūn*** parmi nos maîtres ». Puis il prend lui-même en charge les objections adressées à cette argumentation et y répond. Il faut donc distinguer l'argumentation qu'il rapporte de ses propres interventions dans la discussion. La séquence peut être résumée en six étapes. Pour le texte complet, voir l'annexe A.

1. Tout concept distinct de l'existence a besoin de l'existence pour être réellement existant ; ce qui dépend d'un autre dans son être-existant est possible.
2. Aucun concept distinct de l'existence ne peut donc être le Nécessaire. Puisque le Nécessaire est établi comme existant, il « ne peut être que l'existence elle-même ».
3. Puisque le Nécessaire est un particulier véritable subsistant par lui-même, l'existence qui lui est identique est elle aussi une réalité singulière qui n'admet en elle-même ni multiplicité ni division.
4. Il en conclut : « le Nécessaire est donc l'existence absolue c-à-d dépouillée de toute limitation par autre chose et de toute conjonction avec autre chose. »
5. L'existence des quiddités possibles est ensuite décrite comme une « relation particulière à la Présence de l'Existence subsistant par elle-même », et non comme une existence qui leur surviendrait comme un accident.
6. Après avoir résumé cette argumentation comme celle de « certains *muḥaqqiqūn* parmi nos maîtres », al-Jurjānī prend lui-même en charge les objections : il répond aux difficultés soulevées, repousse une objection subtile par un « examen précis », puis ajoute un argument confirmatif en faveur de l'identité de l'existence et du Nécessaire[4].

[4] L'interlocuteur soumet ici à al-Jurjānī une formulation plus forte : l'existence, tout en étant identique au Nécessaire et indivisible, se manifesterait dans les formes des existants ; ceux-ci ne se distingueraient et ne se multiplieraient que par des limitations et des déterminations conceptuelles. C'est également l'interlocuteur qui introduit ici l'image de la mer et des vagues. La réponse propre d'al-Jurjānī commence ensuite par « Je réponds » (*qultu*) : « Nous avons déjà expliqué que cela relève d'un degré au-delà du degré de la raison, auquel on ne parvient que par les contemplations du dévoilement et non par les controverses rationnelles. » Il faut donc distinguer clairement la formulation de la question de la réponse d'al-Jurjānī.

فهو لا يكون إلا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بأمر مغاير لذاته ... فيكون الواجب هو الوجود المطلق

« Il ne peut donc être que l'existence elle-même, laquelle existe par elle-même et non par quelque chose de distinct de son essence […] ; le Nécessaire est donc l'existence absolue. »

Ḥāshiyat al-Tajrīd, t.2, p. 190.

أن الكلام في حقيقة الوجود، لا فيما يتبادر إليه الأذهان من مدلول اللفظ ... أن المتبع هو البرهان وما يؤدي إليه، لا الاشتهار في ألسنة الأقوام

« Notre propos porte sur la réalité de l'existence, non sur ce que le mot évoque spontanément à l'esprit […] ; ce qui doit être suivi est la démonstration et ce à quoi elle conduit, non ce qui est devenu célèbre sur les langues des gens. »

Ibid.

Deux expressions sont particulièrement difficiles à concilier avec l'idée d'une exposition purement extérieure : « ***l'objection est repoussée par un examen précis*** » et « ***parmi ce qui confirme que l'existence est identique au Nécessaire*** ». La forme dialectique interdit de transformer mécaniquement chaque réponse en profession de foi, mais elle établit au minimum une défense argumentative réelle de la thèse.

فإن قلت: ماذا تقول فيمن يرى أن الوجود ... هو حقيقتها وعينها، وإنما امتازت وتعددت بتقييدات وتعينات اعتبارية ... ويمثل ذلك بالبحر وظهوره في صور الأمواج المتكثرة

« Que dis-tu de celui qui considère que l'existence […] est la réalité et l'essence mêmes des existants, lesquels ne se distinguent et ne se multiplient que par des limitations et des déterminations conceptuelles ; on représente cela par la mer et son apparition sous les formes multiples des vagues… »

Ibid., pp. 190-192.

Le mot introductif « je réponds » (*qultu*) est important : il ne s'agit plus seulement de rapporter anonymement la prétention d'un groupe. Al-Jurjānī intervient dans la discussion.

قلت: قد سلف منا كلام في أن هذا طور وراء طور العقل، لا يتوصل إليه إلا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية

« ***Je réponds :*** *il a déjà été dit dans notre propos qu'il s'agit d'un registre au-delà du registre de la raison, auquel on ne parvient que par les contemplations du dévoilement et non par les controverses rationnelles.* »

Ibid.

Ce passage rend difficile la thèse selon laquelle le dernier mot d'al-Jurjānī serait simplement : « cette doctrine est une absurdité contraire à la raison ». Celui qui défend cette lecture doit expliquer pourquoi al-Jurjānī rapporte cette argumentation en l'attribuant à certains muḥaqqiqūn parmi ses maîtres, répond lui-même aux objections qui lui sont adressées et, lorsqu'une formulation plus forte lui est ensuite soumise, la renvoie à un « degré au-delà du degré de la raison » au lieu de répéter simplement la réfutation par l'évidence rationnelle.

La distinction entre deux propositions est fondamentale : « cette doctrine est une contradiction logique absolue » et « cette doctrine ne peut être atteinte par la raison discursive et relève d'un autre mode de connaissance ».

Il faut cependant être précis sur l'image de la mer et des vagues : dans ce passage, elle appartient à la question adressée à al-Jurjānī, et non à sa réponse. Ce qui est directement affirmé dans sa réponse est le renvoi à un « degré au-delà du degré de la raison ». L'intérêt du passage n'est donc pas qu'al-Jurjānī formule lui-même ici l'image de la mer, mais qu'il répond à cette formulation par le renvoi au dévoilement plutôt que par une nouvelle condamnation fondée sur l'évidence rationnelle.

8. Taşköprüzade et la réception : preuve sur al-Jurjānī ou preuve sur ses lecteurs ?

La critique de Taşköprüzade est une donnée importante de l'histoire de la réception, mais elle ne constitue pas une preuve directe de la position personnelle d'al-Jurjānī. Lorsqu'il s'étonne qu'un tel *madhhab* soit attribué à des saints ou à des élus, il témoigne précisément du fait qu'il a compris le texte d'al-Jurjānī comme associant cette doctrine à des personnes honorées. Tout d'abord, le passage de l'Imām al-Jurjānī :

قيل عليه: ذهب جماعة من الصوفية إلى أن ليس في الواقع إلا ذاتٌ واحدةٌ لا تركّب فيها أصلاً، بل لها صفاتٌ متعدّدةٌ هي عينها، وهي حقيقة الوجود المنزّهةُ في حدّ ذاتها عن شوائب العدم وسمات نقصان الإمكان، ولها تقيّداتٌ بقيود اعتبارية بحسب ذلك تتراءى موجودات متمايزة، فيتوهّم من ذلك تعدّد حقيقي .

« Il a été dit au sujet de cet avis : un groupe de soufis soutient qu'il n'existe, dans la réalité, qu'une seule Essence, absolument dépourvue de toute composition. Elle possède cependant des attributs multiples qui sont identiques à elle-même. Elle est la réalité de l'existence, laquelle est, considérée en elle-même, exempte des souillures du non-être et des marques de l'imperfection propre à la possibilité.

Elle possède en outre des déterminations produites par des restrictions conceptuelles ; en fonction de celles-ci apparaissent des existants distincts les uns des autres, ce qui donne l'illusion d'une multiplicité réelle. »

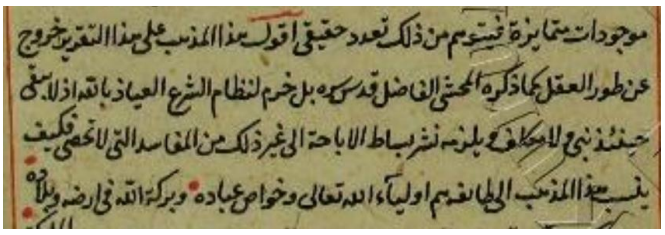
Ḥāshiyat al-Tajrīd, t.2, p. 66.

C'est en annotation du passage « ***Elle possède en outre des déterminations produites par des restrictions conceptuelles ; en fonction de celles-ci apparaissent des existants distincts les uns des autres, ce qui donne l'illusion d'une multiplicité réelle.*** » qu'il écrit en commentaire :

أقول هذا المذهب على هذا التقرير خروج عن طور العقل كما ذكره المحشي الفاضل قدس سره بل خرم لنظام الشرع والعياذ بالله اذ لا يبقى حينئذ نهي ولا مكلف ويلزمه نشر بساط الاباحة الى غير ذلك من المفاسد التي لا تحصى، فكيف ينسب هذا المذهب إلى طائفة من أولياء الله تعالى وخواص عباده[5]

«Je dis : cette doctrine, formulée de cette manière, sort des limites de la raison, comme l'a mentionné l'éminent glossateur, que son secret soit sanctifié. Bien plus, elle porte atteinte à l'ordre même de la Loi religieuse, Allāh nous en préserve ! Car alors il ne subsisterait ni interdiction, ni personne assujettie aux prescriptions [mukallaf]. Elle entraînerait en outre le déploiement du tapis de la permissivité [de tout acte], sans compter les innombrables autres conséquences corruptrices qui en découleraient. Comment donc une telle doctrine pourrait-elle être attribuée à un groupe parmi les saints d'Allāh Très-Haut et l'élite de Ses serviteurs ? »

La portée exacte de cette protestation doit cependant être appréciée à la lumière des autres œuvres de Taşköprüzade. Celui-ci ne peut guère être présenté comme un adversaire de principe de la

5 

métaphysique de la *waḥdat al-wujūd*. Son appartenance personnelle au milieu soufi est d'ailleurs attestée : les sources biographiques rapportent son affiliation à la **Khalwatiyya**. Ce fait ne suffit évidemment pas, à lui seul, à faire de lui un représentant de l'école akbarienne ; mais ses œuvres métaphysiques fournissent des indications beaucoup plus décisives. La recherche contemporaine souligne ainsi qu'il défend explicitement, dans certaines de ses œuvres soufies, une conception de la réalité relevant de la *waḥdat al-wujūd*. Ömer Türker va jusqu'à écrire que, dans le *Ravḍ al-daqāʾiq fī ḥaḍarāt al-ḥaqāʾiq* et le *Tabyīn al-daqāʾiq fī taʿyīn al-ḥaqāʾiq*, Taşköprüzade ne se contente pas de rapporter cette doctrine : il la soutient, et « s'insère » ainsi dans la tradition d'Ibn ʿArabī.

Ce point est d'autant plus significatif que Taşköprüzade présente lui-même le *Ravḍ al-daqāʾiq* non comme un simple exposé doxographique des opinions des soufis, mais comme le résultat de connaissances auxquelles il dit avoir accédé en se tournant vers le « monde de l'invisible ». Il explique avoir commencé à consigner ces intuitions dès sa jeunesse avant de reprendre ultérieurement leur rédaction. C'est précisément ce passage qui conduit Türker à écarter l'hypothèse selon laquelle Taşköprüzade ne ferait que décrire une doctrine étrangère à ses propres convictions.

Le contenu même du *Ravḍ al-daqāʾiq* confirme cette orientation. L'ouvrage est construit autour de la théorie des **cinq Présences** (*al-ḥaḍarāt al-khams*), système de degrés ontologiques devenu caractéristique de la tradition issue d'Ibn ʿArabī et de ses continuateurs. Taşköprüzade y examine les différents degrés de manifestation de la réalité en mobilisant notamment les notions de *tajallī*, de manifestation des noms divins et de réalités fixes dans la science divine. Kübra Şenel montre qu'il articule dans cet ouvrage le langage de la *waḥdat al-wujūd* avec les terminologies philosophiques et théologiques héritées des traditions péripatéticienne, illuminative et kalāmique. Il ne s'agit donc pas simplement de quelques expressions soufies occasionnelles, mais d'une véritable construction métaphysique à partir du cadre des *ḥaḍarāt*.

Il en va de même de la notion particulièrement caractéristique des **aʿyān thābita** (*الأعيان الثابتة*). Celle-ci occupe une place importante dans l'ontologie de Taşköprüzade : les réalités des possibles sont envisagées comme fixes dans la science éternelle de Dieu et leur manifestation extérieure est pensée à travers les noms et les *tajalliyāt* divins. Une étude récente de sa théorie de l'être considère même les *aʿyān thābita* comme l'un des concepts centraux nécessaires à la compréhension de son système métaphysique. Son ontologie est ainsi structurée autour de notions qui appartiennent au cœur de la systématisation postérieure à Ibn ʿArabī de la *waḥdat al-wujūd*.

Plus explicite encore est son traité *Ecellü'l-Mevâhib fī maʿrifati wujūdi'l-Wājib*. Taşköprüzade y examine précisément le sens de « l'unité de l'existence ». Il cherche à expliquer le propos des soufis selon lesquels la réalité de l'existence est une tout en se manifestant selon différents degrés, en distinguant notamment l'existence absolue et les existences déterminées. Surtout, le traité se termine par une recommandation invitant le lecteur à conserver une **bonne opinion des soufis professant l'unité de l'existence**, plutôt qu'à tirer de leurs expressions des conséquences doctrinales qu'ils n'entendent pas nécessairement soutenir. Ahmet Faruk Güney décrit ainsi l'ouvrage comme une explication et une défense du sens que les soufis attribuent à la *waḥdat al-wujūd*.

Ce dernier élément éclaire particulièrement bien la formule employée dans la *Ḥāshiya alā l-Tajrīd*. Taşköprüzade ne dit pas simplement :

هذا المذهب خروج عن طور العقل

« Cette doctrine sort du domaine de la raison »,

mais :

هذا المذهب على هذا التقرير خروج عن طور العقل

« **Cette doctrine, sous cette formulation / telle qu'elle vient d'être exposée**, sort du domaine de la raison. »

La restriction **على هذا التقرير** est donc essentielle. L'objection porte explicitement sur une certaine manière de *formuler* ou de *rendre compte* de la doctrine. Et la suite de son argument montre ce qui lui paraît inadmissible dans cette formulation : elle conduirait, si elle était prise en ce sens, à la disparition du *nahy* et du *taklīf*, puis à l'abolition pratique de la normativité religieuse et à une doctrine de licence générale.

Dans ce contexte, la question rhétorique qui termine le passage acquiert un sens différent de celui d'une condamnation générale de la *waḥdat al-wujūd* :

فكيف ينسب هذا المذهب إلى طائفة من أولياء الله تعالى وخواص عباده

« Comment donc une telle doctrine pourrait-elle être attribuée à un groupe parmi les saints d'Allāh Très-Haut et l'élite de Ses serviteurs ? »

Taşköprüzade ne dit pas ici : « ceux auxquels cette doctrine est attribuée ne sont pas des saints ». Son raisonnement va plutôt dans le sens inverse : **puisqu'il s'agit de saints et de serviteurs d'élite, une interprétation de leur doctrine qui aboutirait à l'abolition de la Sharīʿa ne peut vraisemblablement pas représenter correctement leur intention**. Cette lecture est d'autant plus plausible que, dans ses propres œuvres, Taşköprüzade adopte lui-même une grande partie de l'appareil conceptuel de la tradition akbarienne et recommande ailleurs une interprétation bienveillante des expressions des partisans de la *waḥdat al-wujūd*. La contradiction apparente disparaît donc si l'on distingue la doctrine telle qu'elle est comprise par les *muḥaqqiqūn* soufis d'une formulation qui ferait de l'unité de l'existence une négation de la différence normative entre l'ordre et l'interdiction, le législateur et le *mukallaf*.

Cette distinction permet également de mieux situer le témoignage de Taşköprüzade dans l'histoire de la réception du texte d'al-Jurjānī. Sa critique prouve assurément que la formulation d'al-Jurjānī pouvait être jugée problématique par un lecteur postérieur ; elle ne prouve pas que cette critique correspondait à l'intention personnelle d'al-Jurjānī. Plus encore, le fait que l'objection provienne elle-même d'un auteur dont les œuvres soufies sont nettement marquées par la tradition akbarienne rend son témoignage particulièrement instructif : **ce qui est rejeté n'est pas nécessairement la *waḥdat al-wujūd* en tant que telle, mais une compréhension déterminée de celle-ci, perçue comme conduisant à l'antinomisme**.

L'article a donc raison de citer Taşköprüzade comme critique de « **ce madhhab sous cette formulation** » ; il franchit en revanche une étape injustifiée si cette réaction postérieure est transformée en preuve de la propre conclusion d'al-Jurjānī. Une annotation du XVIe siècle renseigne d'abord sur la manière dont un lecteur du XVIe siècle a reçu un texte antérieur. Elle ne saurait, sans argument supplémentaire, être rétroactivement identifiée à la position de l'auteur annoté. Dans le cas présent, la protestation de Taşköprüzade est même doublement intéressante : elle confirme que le passage d'al-Jurjānī pouvait effectivement être lu comme **attribuant cette doctrine aux soufis**, tout en montrant qu'un lecteur lui-même proche de la métaphysique akbarienne pouvait estimer que la formulation retenue donnait de leur doctrine une conséquence incompatible avec leur statut d'*awliyāʾ* et avec le maintien du *taklīf*.

9. Le commentaire des doctrines de Fayrūz et Mīr Ghiyāth al-Dashtakī

Les critiques postérieures doivent être utilisées avec la même prudence. Si le commentaire cité affirme qu'al-Jurjānī « voulut établir » le discours des *muwaḥḥidūn* mais n'y parvint pas, les deux propositions doivent rester distinctes :

1. l'intention d'établir ou de rationaliser est attribuée à al-Jurjānī ;
2. le jugement d'échec appartient au critique.

De même, la remarque d'al-Dashtakī contre ceux qui tentèrent d'accorder les propos des soufis avec les règles rationnelles est une évaluation externe. Elle peut servir à reconstruire la réception de l'entreprise d'al-Jurjānī, mais elle ne peut se substituer à l'analyse du corps de la Ḥāshiya.

Le point historiquement intéressant est précisément le suivant : plusieurs lecteurs ont compris al-Jurjānī comme essayant de donner une formulation rationnelle aux thèses soufies, même lorsqu'ils jugeaient cette tentative infructueuse. Cette réception est cohérente avec la structure de la p. 190, où la doctrine est effectivement reconstruite sous forme d'argument, d'objections et de réponses.

10. La distinction réelle des existences extérieures et le Sharḥ al-Mawāqif

> الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه، وتمايز الوجودات الخارجية بحسب أنفسها مما لا يشك فيه أيضًا
>
> *« Les existants extérieurs sont distincts dans l'extérieur sans ambiguïté ; la distinction des existences extérieures selon elles-mêmes ne fait également aucun doute. »*
>
> *Sharḥ al-Mawāqif, contexte de la question : « les non-existants se distinguent-ils ? »*

C'est l'un des textes négatifs les plus forts et il ne doit pas être minimisé. Il prouve qu'al-Jurjānī affirme, dans l'analyse logique et théologique, une distinction réelle des existants extérieurs. Le Sharḥ al-Mawāqif contient en outre une condamnation sévère des formulations qui suppriment l'altérité au point de conduire à la confusion entre Dieu et les créatures.

Mais la portée exacte de cette donnée doit rester contrôlée. Le passage sur la distinction des existences se situe immédiatement dans la discussion de la distinction des non-existants ; il ne constitue pas à lui seul une réfutation systématique de toute théorie distinguant l'unité de la réalité fondamentale de l'existence et la multiplicité de ses *taʿayyunāt*. Et les formulations du Sharḥ al-Mawāqif n'annulent pas matériellement les passages ultérieurs de la Ḥāshiya : elles créent une tension qu'il faut expliquer.

Ces textes créent donc une tension réelle avec les passages de la Ḥāshiya étudiés plus haut. Ils montrent au minimum qu'al-Jurjānī maintient, dans le cadre du kalām, une distinction réelle entre les existants. Mais ils ne suffisent pas, à eux seuls, à déterminer comment il articule cette affirmation avec le discours sur l'existence absolue et le « degré au-delà du degré de la raison » dans la Ḥāshiya. Il faut donc éviter les deux excès : on ne peut lui attribuer une négation pure et simple de toute multiplicité, mais on ne peut pas non plus utiliser les passages positifs de la Ḥāshiya pour effacer ses affirmations explicites sur la distinction réelle des existants.

II. La réception savante

Des auteurs postérieurs, parmi lesquels Ḥasan al-ʿAṭṭār, Jār Allāh, Ibn Bilāl, al-Galanbawī et d'autres, ont lu les textes d'al-Jurjānī dans le champ de waḥdat al-wujūd ou s'en sont servis pour l'exposer

1. Ḥasan al-ʿAṭṭār

Ḥasan al-ʿAṭṭār rattache explicitement al-Jurjānī à la discussion soufie sur l'unité de l'existence en écrivant :

حتى أن الجلال الدواني مع رسوخ قدمه في المعقولات والسيد الشريف الجرجاني عرجا على ما عرج عليه القوم، فذكرها الأول في رسالته الزوراء والثاني في حاشيته على شرح الأصفهاني على التجريد.

« Au point que Jalāl al-Dawānī, malgré son profond enracinement dans les sciences rationnelles, ainsi qu'al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, suivirent sur ce point la voie empruntée par les soufis : le premier l'évoqua dans son épître *al-Zawrāʾ*, et le second dans sa *Ḥāshiya* sur le commentaire d'al-Iṣfahānī sur le *Tajrīd*. »

Ḥāshiya ʿalā Sharḥ Jamʿ al-Jawāmiʿ, t. 2, p. 450.

Ce témoignage ne remplace pas l'analyse des textes d'al-Jurjānī lui-même, mais il montre clairement qu'un savant postérieur de premier plan a lu sa *Ḥāshiya* comme relevant de cette orientation.

2. Walī al-Dīn Jār Allāh

Jār Allāh est encore plus explicite :

هذا رمز إلى مسألة وحدة الوجود التي أظهرها الشيخ محيي الدين بن العربي، وتبعه الشيخ صدر الدين القونوي، والمحقق الفناري، والسيد الشريف الجرجاني، والدواني، والجامي، والعراقي، وغيرهم من الفضلاء المحققين حتى ألفوا فيها رسائل مستقلة.

« Ceci est une allusion à la question de l'unité de l'existence, exposée par le shaykh Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī, puis suivie par Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, al-Fanārī, al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, al-Dawānī, al-Jāmī, al-ʿIrāqī et d'autres savants vérificateurs, au point qu'ils composèrent sur cette question des épîtres indépendantes. »

Shurūḥ wa-ḥawāshī al-ʿAqāʾid al-Nasafiyya, t. 1, pp. 200-201.

Ici encore, il s'agit d'un témoignage de réception postérieur ; mais l'attribution à al-Jurjānī est parfaitement explicite.

3. Muṣṭafā al-Ḥamawī

Dans sa notice consacrée à Ibrāhīm al-Kūrānī, Muṣṭafā al-Ḥamawī écrit au sujet d'al-Jurjānī :

وقد فتح الله على السيد باب الوحدة الوجودية، فعرفها حق معرفتها، وألف فيها رسالة فارسية بديعة، وأشار إلى صحتها في حواشي شرح التجريد القديم.

« Dieu ouvrit à al-Sayyid la porte de l'unité de l'existence ; il la connut véritablement, composa à son sujet une remarquable épître persane et indiqua sa validité dans ses gloses sur l'ancien commentaire du *Tajrīd*. »

Fawāʾid al-irtiḥāl wa-natāʾij al-safar, t. 3, pp. 69-70.

4. Ibn Bilāl al-Ḥanafī

Ibn Bilāl rapporte d'abord le passage de la *Ḥāshiya* sur « un groupe de soufis », puis l'annotation de la mer et l'échange avec le soufi unitaire. Il ajoute ensuite :

وحكي عنه قدس سره أيضًا فيما بعد أن وصل له الفتوحات الغيبية والمكاشفات الربانية أنه قال القول كما تقول به الطائفة الوجودية.

« Il est également rapporté de lui qu'ultérieurement, après que lui furent accordées les ouvertures invisibles et les dévoilements divins, il professa le même propos que le groupe des partisans de l'unité de l'existence. »

Ḥāshiya ʿalā Tafsīr al-Fātiḥa, fol. 126.

La formule « il est rapporté » (*ḥukiya ʿanhu*) oblige évidemment à rester prudent : ce passage constitue une donnée de réception et non une preuve autographe. Il reste néanmoins important parce qu'Ibn Bilāl relie expressément cette attribution aux passages de la *Ḥāshiya* étudiés ici.

5. al-Galanbawī

Al-Galanbawī cite al-Jurjānī parmi les savants auxquels il attribue des formulations relevant de l'unité de l'existence :

ولكن كيف يقول به المتصوفة المتشرعون، لا سيما المحققون من العلماء الأعلام، كالإمام حجة الإسلام، والإمام البيضاوي، والشريف المحقق، والجلال الدواني، والفاضل الجامي؟ ولهم كلمات مصرحة بذلك على وجه ذكرنا.

« Mais comment les soufis attachés à la Loi pourraient-ils soutenir cela, en particulier les grands savants vérificateurs, tels que l'Imām Ḥujjat al-Islām, al-Bayḍāwī, al-Sharīf al-Muḥaqqiq [al-Jurjānī], Jalāl al-Dawānī et al-Jāmī ? Ils ont pourtant des formulations explicites en ce sens, selon ce que nous avons exposé. »

Il distingue ensuite cette doctrine d'une autre position qu'il attribue à al-Taftāzānī, selon laquelle l'existence demeure multiple mais où le mystique perd la perception de l'existence des possibles à certains degrés de son cheminement. Ce témoignage est donc particulièrement intéressant pour l'histoire de la réception, puisqu'al-Galanbawī ne confond pas simplement les différentes positions.

Annexe A

Ḥāshiyat al-Tajrīd, t.2, p.190-192.

« Sache que les discussions rapportées par le commentateur au sujet de la question de savoir si l'existence est identique au Nécessaire, exalté soit-Il, ou si elle est quelque chose qui s'ajoute à Lui, correspondent aux formulations qui circulent communément chez les auteurs de cette tradition à propos de cette question.

Il existe cependant ici une autre doctrine, dont nous avons déjà indiqué qu'elle ne peut être saisie que par les hommes doués de clairvoyance et d'intelligence, ceux qui ont été spécialement gratifiés d'une sagesse parfaite et de la faculté de trancher avec justesse dans le discours. Exposons-la donc ici avec autant de détail que le permettent les capacités de l'explication et les limites de la rédaction. Nous disons, et c'est de Dieu que viennent l'assistance et le succès, et quel excellent Compagnon Il est :

Tout concept distinct de l'existence, comme celui d'"homme", par exemple, ne saurait être réellement existant tant que l'existence ne lui est pas jointe, d'une manière ou d'une autre, dans la réalité même. Et tant que l'intellect ne considère pas l'adjonction de l'existence à ce concept, il ne lui est pas possible de juger qu'il est existant.

Ainsi, tout concept distinct de l'existence dépend, quant au fait d'exister réellement, d'autre chose que lui-même, à savoir de l'existence. Or tout ce qui dépend d'autre chose pour être existant est possible, puisque le "possible" ne signifie rien d'autre que ce qui dépend d'autre chose pour être existant. Tout concept distinct de l'existence est donc possible. Or rien de ce qui est possible n'est nécessaire. Aucun des concepts distincts de l'existence n'est donc le Nécessaire.

Il est cependant établi démonstrativement que le Nécessaire est existant. Il ne peut donc être autre chose que l'existence elle-même, laquelle est existante par elle-même et non par quelque chose qui serait distinct de son essence.

Et puisqu'il est nécessaire que le Nécessaire soit un particulier véritable, subsistant par lui-même, dont l'individuation procède de lui-même et non de quelque chose qui s'ajouterait à son essence, il faut nécessairement que l'existence soit elle aussi ainsi, puisqu'elle est identique à Lui.

L'existence ne sera donc pas un concept universel susceptible de posséder plusieurs individus ; elle est au contraire, en elle-même, un particulier véritable, dans lequel aucune multiplicité ni division n'est possible. Elle subsiste par elle-même et est exempte d'être un accident inhérent à autre chose.

Le Nécessaire est donc l'existence absolue, c'est-à-dire l'existence dépouillée de toute restriction par autre chose et de toute conjonction avec autre chose.

Selon cette doctrine, il n'est pas concevable que l'existence survienne aux quiddités possibles comme un accident. Le fait qu'elles soient existantes ne signifie donc rien d'autre que ceci : elles entretiennent un rapport déterminé avec la Présence de l'Existence subsistant par elle-même. Ce rapport se présente sous des modalités diverses et de multiples manières dont il est impossible de connaître les quiddités.

Ainsi, l'existant (*mawjūd*) est universel, bien que l'existence (*wujūd*) soit, en elle-même, un particulier véritable.

Voilà, en résumé, ce qu'a exposé l'un des savants les plus accomplis parmi nos maîtres. Et seuls ceux qui sont profondément enracinés dans la science le connaissent.

Si tu dis : "Ce que l'esprit saisit spontanément à partir du terme 'existence' est un concept qui n'exclut pas la participation de plusieurs individus ; comment pourrait-il donc être un particulier véritable ? En outre, ce que l'on comprend du terme 'existant', conformément à ce qui est bien connu dans leurs écrits, c'est 'ce en quoi subsiste l'existence'. Comment peut-on alors l'interpréter selon un sens que personne ne comprend ?"

Je réponds :

À la première objection, nous répondrons que la discussion porte sur la réalité de l'existence elle-même, et non sur ce que les esprits comprennent spontanément comme signification du terme. Il est en effet possible que ce dernier soit un concept universel et un accident conceptuel attribué à cette réalité qui, en elle-même, exclut toute participation, de même que le concept de "Nécessaire" par rapport à la réalité du Nécessaire.

Quant à la seconde objection, ce qui doit être suivi, c'est la démonstration et ce à quoi elle conduit, et non ce qui est devenu célèbre sur les langues des hommes sous l'effet des illusions trompeuses.

Certes, on peut adresser une objection subtile à la prémisse selon laquelle : "Tout ce qui dépend d'autre chose pour être existant est possible." On pourrait en effet dire que ce qui est certainement possible, c'est ce qui dépend, pour être existant, d'autre chose qui lui confère l'existence ; non pas ce qui dépend d'autre chose qui constitue son existence même.

Mais cette objection se dissipe à la suite d'un examen attentif. En effet, dès lors qu'une chose dépend d'autre chose quant au fait d'être existante, elle reçoit cela de cette autre chose ; elle devient alors son effet et dépend d'elle sous ce rapport. Or tout ce qui se trouve dans une telle situation est possible, que l'on appelle cette autre chose dont il dépend "son existence" ou "ce qui lui confère l'existence".

Parmi les considérations qui confirment que l'existence est identique au Nécessaire, il y a également ceci : l'existence, considérée en elle-même, s'oppose au non-être ; elle est, parmi tous les concepts, celui qui est le plus éloigné de l'admission du non-être. Car tout ce qui est autre qu'elle n'exclut pas le non-être en vertu de soi-même, mais seulement par l'intermédiaire de l'existence.

Or il ne fait aucun doute que le Nécessaire est précisément ce qui s'oppose au non-être en vertu de soi-même, et non ce qui ne s'y oppose que par l'intermédiaire d'autre chose.

Si tu dis : "Que dis-tu de celui qui soutient que l'existence, tout en étant identique au Nécessaire et tout en étant absolument indivisible, s'est déployée sur les formes des existants et s'est manifestée en elles, de sorte qu'aucune chose n'en est dépourvue ; qu'elle constitue bien plutôt leur réalité même et est identique à elles ; et que celles-ci ne se distinguent et ne se multiplient qu'en raison de restrictions et de déterminations purement conceptuelles ? Il illustre cela par la mer et par sa manifestation sous les formes des vagues multiples, alors qu'il n'y a là, en réalité, que la seule réalité de la mer."

Je réponds :

Nous avons déjà expliqué que cela appartient à un degré qui se situe au-delà du degré de la raison. On ne peut y parvenir que par les contemplations issues du dévoilement spirituel, et non par les controverses rationnelles.

À chacun est facilité ce pour quoi il a été créé. C'est d'Allāh que l'on demande assistance ; Il est le Maître du succès, et c'est en Lui que repose toute confiance. »

اعلم أن هذه المباحث التي أوردها الشارح في كون الوجود عينَ الواجب تعالى أو زائدًا عليه هي الكلمات الدائرة على ألسن القوم في هذا المقام. وههنا مقالة أخرى قد أشرنا فيما سبق أنها مما لا يدرِكها إلا أولو البصائر والألباب الذين خُصّوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب، فلنُفَصِّلها ههنا بقدر ما تفي به قوة التقرير، وتحيط به دائرة التحرير، فنقول وبالله التوفيق ونعم الرفيق:

كل مفهوم مغاير للوجود كالإنسان مثلًا فإنه ما لم ينضمّ إليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجودًا فيها قطعًا، وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود إليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودًا، فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودًا في نفس الأمر محتاجٌ إلى غيره الذي هو الوجود، وكلُّ ما هو محتاجٌ في كونه موجودًا إلى غيره فهو ممكنٌ؛ إذ لا معنى للممكن إلا ما يحتاج في كونه موجودًا إلى غيره، فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن، ولا شيء من الممكن بواجب، فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب، وقد ثبت بالبرهان أن الواجب موجود، فهو لا يكون إلا عينَ الوجود الذي هو موجود بذاته لا بأمرٍ مغاير لذاته، ولما وجب أن يكون الواجب جزئيًّا حقيقيًّا قائمًا بذاته -ويكون تعيُّنه بذاته لا بأمرٍ زائد على ذاته- وجب أن يكون الوجود أيضًا كذلك؛ إذ هو عينُه، فلا يكون الوجود مفهومًا كليًّا يمكن أن يكون له أفراد؛ بل هو في حدّ ذاته جزئيّ حقيقي، ليس فيه إمكانُ تعدّدٍ ولا انقسامٍ قائمٌ بذاته منزّهٌ عن كونهِ عارضًا لغيره، فيكون الواجب هو الوجود المطلق، أي: المعرَّى عن التقييدِ بغيره والانضمام إليه.

وعلى هذا لا يتصوَّر عروض الوجود للماهيات الممكنة، فليس معنى كونها موجودةً إلا أن لها نسبة مخصوصة إلى حضرة الوجود القائم بذاته، وتلك النسبة على وجوه مختلفة وأنحاء شتى يتعذّر الاطّلاعُ على ماهياتها، فالموجود كليٌّ وإن كان الوجود جزئيًّا حقيقيًّا. هذا ملخّص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا، ولا يعلمه إلا الراسخون في العلم.

فإن قلت: الذي يتبادر إلى الذهن من لفظ "الوجود" مفهومٌ لا يمنع الشركة، فكيف يكون جزئيًّا حقيقيًّا؟! وأيضًا: المفهوم من لفظ "الموجود" ما قام به الوجود، كما اشتهر في كلامهم، فكيف يفسَّر بمعنى لا يفهمه أحد؟!

قلت: الجواب عن الأول: أن الكلام في حقيقة الوجود، لا فيما يتبادر إليه الأذهان من مدلول اللفظ، فإنه يجوز أن يكون مفهومًا كليًّا وعارضًا اعتباريًّا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حدّ ذاته، كمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته، وعن الثاني: أن المتَّبع هو البرهان وما يؤدّي إليه، لا الاشتهار في ألسنة الأقوام بتمويه الأوهام.

نعم، يتّجه على المقدّمة القائلة "كل ما هو محتاج في كونه موجودًا إلى غيره فهو ممكن" منعٌ لطيف، وهو أن المحتاجَ في كونه موجودًا إلى غيره هو موجِده ممكنٌ قطعًا، لا المحتاج في كونه موجودًا إلى غيره هو وجوده.

ويندفع بنظرٍ دقيق، وهو أنه لما احتاج في موجديّته إلى غيره فقد استفاد ذلك من غيره، وصار معلولًا له موقوفًا في ذلك عليه، وكل ما هو كذلك فهو ممكن، سواء سمّي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده أو موجده.

ومما يؤيّد كون الوجود عينَ الواجب أن الوجود في حدّ ذاته ينافي العدم، وهو أبعد المفهومات عن قبول العدم؛ لأن ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته؛ بل بواسطة الوجود، ولا شكّ أن الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته، لا ما ينافيه بواسطة غيره.

فإن قلت: ماذا تقول فيمن يرى أن الوجود مع كونه عينَ الواجب وغيرَ قابل للتجزّي والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها، فلا يخلو عنه شيء من الأشياء، بل هو حقيقتها وعينها، وإنما امتزت وتعدّدت بتقييدات وتعيّنات اعتبارية، ويمثّل ذلك بالبحر وظهوره في صور الأمواج المتكثّرة مع أنه ليس هناك إلا حقيقة البحر فقط.

قلت: قد سلف منا كلام في أن هذا طور وراء طور العقل، لا يتوصّل إليه إلا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية، وكلٌّ ميسَّر لما خُلِق له، والله المستعان وليّ التوفيق وعليه التكلان.